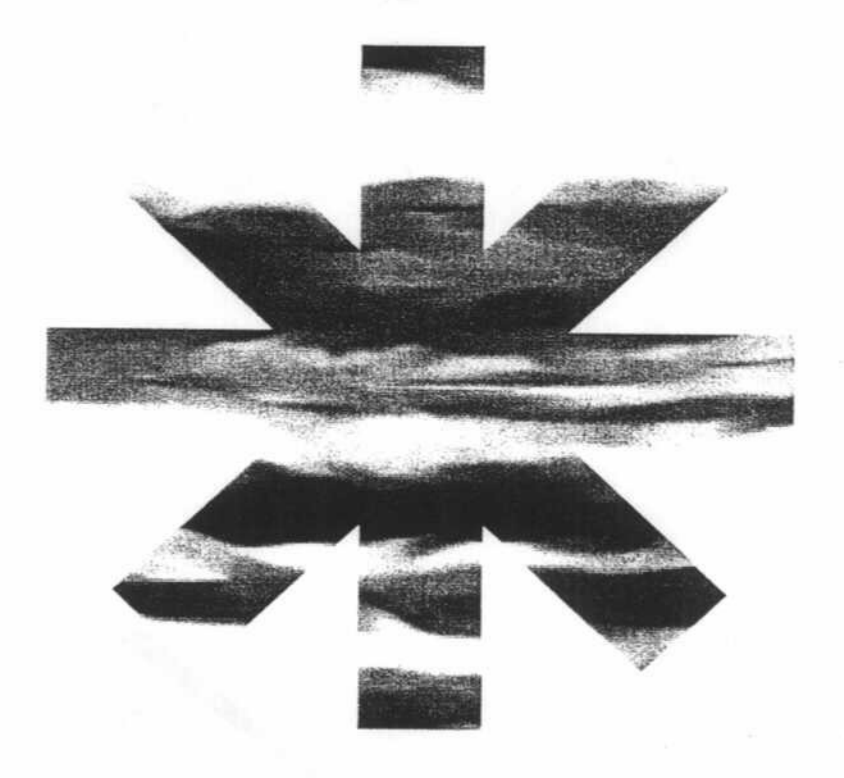
Consecuencias del pragmatismo

Richard Rorty





11. MÉTODO, CIENCIA Y ESPERANZA SOCIAL

1. CIENCIA SIN MÉTODO

Galileo y sus seguidores descubrieron que, como los siglos posteriores se encargaron de confirmar, se obtienen mejores predicciones concibiendo las cosas a modo de masas de partículas entrechocando a ciegas, que concibiéndolas en términos aristotélicos: animística, teleológica y antropomórficamente. También descubrieron que incrementamos nuestro conocimiento del universo cuando pensamos que es infinito, gélido e inhóspito, y no finito, acogedor, planeado y afín a los asuntos humanos. Finalmente, descubrieron que, contemplando los planetas a través de la balística, como puntos de masa o corpúsculos describiendo trayectorias, podemos conseguir leyes predictivas bien simples tras cálculos matemáticos igualmente simples. Estos descubrimientos son la base de la moderna civilización técnica. No son algo de lo que quepa felicitarse en exceso. Pues, *pace* Descartes y Kant, no extrajeron conclusión epistemológica alguna. Nada nos dicen sobre la naturaleza de la ciencia o la racionalidad. En particular, no ejemplifican ni resultan del uso de algo llamado «el método científico».

La tradición que llamamos «filosofía moderna» se pregunta: «¿A qué se debe el gran éxito de la ciencia? ¿Dónde reside su secreto?» Todas las malas respuestas a esas malas preguntas han sido variaciones de una sola metáfora que, siendo fascinante, no puede ser explicitada: a saber, que la Nueva Ciencia descubrió el lenguaje en el que la Naturaleza escribe sus páginas. Al afirmar que el Libro de la Naturaleza fue escrito en el lenguaje de las matemáticas, Galileo no quería decir que su nuevo vocabulario reduccionista y matemático *resultaba* aplicable en la práctica, sino que resultaba aplicable debido a que reflejaba el verdadero modo de ser de las cosas. Quiso decir que el vocabulario era aplicable porque encajaba en el universo como la llave en la cerradura. Desde entonces, los filósofos vienen intentando sin éxito dar sentido a tales conceptos: «*a causa de*» [*because of*] y «el verdadero modo de ser de las cosas».

Descartes explicó estos conceptos en términos de la claridad y distinción naturales de las ideas de Galileo, ideas que, por ignotas razones, Aristóteles cometió la estupidez de ignorar. Locke, echando en falta «distin-

ción» en el concepto de «claridad», pensó que sería preferible intentar tal explicación reduciendo las ideas complejas a simples. Con el fin de que este programa fuese relevante para la ciencia de su época, hizo uso de una distinción *ad hoc* entre aquellas ideas que se asemejan a sus objetos y aquellas que no lo hacen. Tan poca confianza inspiraba esta distinción que acabó abocando, vía Berkeley y Hume, a la desesperanzadora tesis kantiana de que la llave sólo funcionaba porque, a nuestras espaldas, nosotros mismos habíamos construido la cerradura en la que ajusta. Retrospectivamente vista, la tesis de Kant rompe la baraja. Pues este idealismo transcendental deja que se cuelen por detrás todas las nociones teleológicas, animísticas y aristotélicas que los intelectuales habían reprimido por temor a estar pasados de moda. Los idealistas especulativos que siguen a Kant abandonan la idea de encontrar la llave de los secretos de la naturaleza, substituyéndola por la idea de crear mundos creando vocabularios, idea que en nuestro siglo encuentra eco en filósofos de la ciencia disidentes como Cassirer y Goodman.

En un esfuerzo por evitar los llamados «excesos del idealismo germano», multitud de filósofos —*grosso modo,* los llamados «positivistas»— han pasado los últimos cien años intentando utilizar conceptos como «objetividad», «rigor» y «método» para demarcar la ciencia frente a la no-ciencia. Pensaban que la explicación del *éxito* de la ciencia en términos del futuro descubrimiento de El Lenguaje Propio de la Naturaleza, debe de algún modo ser correcta, incluso si la metáfora *no* puede explicitarse, aun cuando ni realismo ni idealismo pueden explicar en qué consiste la supuesta «correspondencia» entre el lenguaje de la naturaleza y la jerga científica actual. Contados pensadores han sugerido que puede ser que la ciencia no posea ninguna llave secreta del éxito: que no exista explicación metafísica, epistemológica o transcendental de por qué el vocabulario de Galileo viene aplicándose tan bien hasta ahora, como tampoco existe una explicación epistemológica que explique por qué el vocabulario de la democracia liberal viene cumpliendo tan bien sus funciones. Aún son menos quienes han preferido abjurar de la idea de que «la mente» o «la razón» tienen una naturaleza propia, de que el descubrimiento de esta naturaleza nos dará un «método» y que siguiendo ese método estaremos en posición de penetrar el velo de las apariencias y ver la naturaleza «en sus propios términos»[1].

---

[1] Desarrollo estos temas en «A Reply to Dreyfus and Taylor», *Review of Metaphysics*, XXXIV (1980), pp. 39-46, y en la discusión subsiguiente, pp. 47-55.

A mi modo de ver, la importancia de Kuhn radica en que, como Dewey, pertenece a esta minoría. Ambos nos invitan a renunciar al concepto de la ciencia como convergencia hacia un punto final llamado «correspondencia con la realidad» y a contentarnos con afirmar que, para cierto propósito, un vocabulario es mejor que otro. Aceptando su invitación, nada nos lleva a preguntarnos: «¿Qué método utilizan los científicos?» Dicho sea de modo más explícito, lo que afirmaremos es que dentro de lo que Kuhn llama «ciencia normal» —la reconstrucción de rompecabezas— los científicos hacen uso de los mismos métodos banales y obvios que todos nosotros empleamos en cualquier actividad humana. Anotan los ejemplos que contradicen el criterio; se saltan tantos contraejemplos como para no verse en la necesidad de construir nuevos modelos; ensayan distintas conjeturas, formuladas dentro de la jerga al uso, con la esperanza de dar con algo que explique *ad hoc* los casos que no se pueden pasar por alto. No pensaremos que existe o que pueda haber una repuesta con contenido epistemológico a la pregunta: «¿Qué hizo que Galileo acertase allí donde Aristóteles se equivocaba?», como tampoco cabe esperar semejante respuesta a la pregunta: «¿Qué hizo que Platón y Mirabeau acertasen allí donde Jenofonte o Luis XVI se equivocaban?» Nos limitaremos a decir que Galileo tuvo una buena idea y Aristóteles una idea menos buena; Galileo estuvo utilizando alguna terminología que resultaba útil y Aristóteles no. La terminología de Galileo era el único «secreto» que tenía; no escogió esa terminología porque fuese «clara», «natural», «simple» o conforme a las categorías de la comprensión pura. Se limitó a dar con una terminología útil.

Los filósofos del siglo XVII deberían haber extraído del éxito de Galileo una moraleja whewelliana y kuhniana: a saber, que esos progresos científicos no son tanto una cuestión de decidir cuál de las diversas hipótesis alternativas son verdaderas, como de encontrar la jerga correcta en la que, antes que nada, expresar las hipótesis. Pero en vez de eso, como he dicho, extrajeron la moraleja de que la naturaleza siempre había *querido* ser descrita con ese nuevo vocabulario. Y lo hicieron, a mi modo de ver, movidos por dos motivos. En primer lugar, pensaron que el éxito del vocabulario de Galileo radicaba en parte en el hecho de estar desprovisto de *confort* metafísico, significado moral e interés humano. Pensaron, en términos harto vagos, que el éxito de Galileo radicaba en que él, como científico, estaba preparado para hacer frente a los espantosos abismos del espacio infinito. Hacen de su distanciamiento del sentido común y del sentido religioso —su inhibición ante toda cuestión relativa al modo en que deben vivir los hombres— parte del secreto de su éxito. De esta forma, decían, cuanto

menor sea el *confort* metafísico y la significación moral de nuestro vocabulario, más probable será que estemos «en contacto con la realidad», o que seamos «científicos» o que describamos la realidad tal como ésta quiere ser descrita y, de este modo, someterla a nuestro control. En segundo lugar, pensaron que la única forma de eliminar ideas «subjetivas» —aquellas expresables en nuestro vocabulario pero no en el de la naturaleza— era evitar nociones que no pudiesen definirse en términos que, en los vocabularios de Galileo y de Newton, denotasen «cualidades primarias».

Esta mezcla de errores —la idea de que es más posible que un término se «refiera a lo real» si es moralmente insignificante y si aparece en generalizaciones verdaderas y de eficacia predictiva— da contenido a la idea de «método científico» como (en palabras de Bernard Williams[2]) la búsqueda de «una concepción Absoluta de la Realidad», es decir, de la Realidad concebida en términos de representaciones que no son simplemente *nuestras* representaciones, sino Las Suyas, según Su Propia Imagen, tal como se describiría a Sí Misma si pudiese. Williams, al igual que otros que se toman en serio el cartesianismo, no sólo piensan que esta idea es no-confusa, sino que la incluyen entre nuestras intuiciones sobre la naturaleza del conocimiento. Para mí, por el contrario, es sencillamente una de nuestras intuiciones sobre lo que significa ponerse filósofico. Es la forma cartesiana de la fantasía filosófica arquetípica —que Platón fue el primero en tejer— de abrirse camino entre todas las descripciones, entre todas las representaciones, hasta un estado de consciencia que *per impossibile* combina lo mejor de la visión inefable con lo mejor de la formulación lingüística. Esta fantasía de *descubrir*, y en cierto modo *saber*, que uno ha descubierto El Vocabulario Propio de la Naturaleza, pareció llegar a concretarse cuando Galileo y Newton formularon un conjunto exhaustivo de generalizaciones universales de eficacia predictiva, escrito en elegantes términos matemáticos «fríos» e «inhumanos». Desde entonces, los conceptos de «racionalidad», «método» y «ciencia» vienen uniéndose a la búsqueda de esas generalizaciones.

Sin contar con este modelo, el concepto de «método científico», en su sentido moderno, no podría haberse tomado tan en serio. El término «método» habría conservado el sentido que tenía en el período anterior a la Nueva Ciencia para personas como Ramus y Bacon. En este sentido,

---

[2] Cf. Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin Books, Londres/Nueva York, 1978, pp. 64 ss.

disponer de un método era simplemente disponer de una lista bastante exhaustiva de tópicos o encabezamientos, o, por así decirlo, obrar en poder de un sistema de archivación. En su sentido filosófico postcartesiano, sin embargo, disponer de un método no significa simplemente poder ordenar nuestros pensamientos, sino poder filtrarlos con vistas a eliminar elementos de «subjetivos», «no-cognitivos» o «confusos», para dejar exclusivamente los pensamientos Propios de la Naturaleza. En la tradición epistemológica, la distinción entre las partes de nuestra mente que corresponden a la realidad y las que no lo hacen, se mezcla con la distinción entre formas racionales e irracionales de hacer ciencia. Si practicar el «método científico» significa simplemente ser racional en determinadas áreas de investigación, entonces dicho término tiene un sentido kuhniano perfectamente razonable: practicarlo significa obedecer las convenciones normales de la disciplina en cuestión, no saltarse demasiados datos, eliminar de sus conclusiones la influencia de esperanzas y temores, a menos que todos quienes trabajan en la misma línea de investigación los compartan y los dejen abiertos a refutación por la experiencia, sin obstruir el camino de la investigación. En este sentido, «método» y «racionalidad» son términos aplicables a un justo balance entre el respeto por las opiniones de nuestros colegas y el respeto por los dictados de la sensación. Pero la filosofía centrada en la epistemología ha precisado de nociones de «método» y «racionalidad» que signifiquen algo más que buenas maneras epistémicas, nociones que describen la forma en que la mente está naturalmente capacitada para aprender El Lenguaje Propio de la Naturaleza.

Si uno cree, como es mi caso, que las ideas tradicionales sobre «una concepción (objetiva) absoluta de realidad» y sobre «un método científico» son oscuras e útiles, considerará que las preguntas polares «¿Cuál ha de ser el método de las ciencias sociales?» y «¿Cuáles son los criterios de una teoría de moral objetiva?» son simplemente malas preguntas. Dedicaré el resto del artículo a explicar por qué pienso que son malas preguntas y a recomendar un enfoque deweyano de las ciencias sociales y de la moralidad, un enfoque en el que la utilidad de las narraciones y de los vocabularios prevalezca sobre la objetividad de las leyes y de las teorías.

2. CIENCIA SOCIAL «SIN VALORES» Y CIENCIA SOCIAL «HERMENÉUTICA»

Recientemente ha tenido lugar una reacción contra la idea de que los estudiosos del hombre y de la sociedad sólo serán «científicos» si permanecen fieles al modelo galileano: si encuentran términos «axiológicamente neutrales» puramente descriptivos en los que formular sus generalizaciones predictivas, dejando la labor evaluativa a los «ideólogos». Con ello se ha resucitado la idea de Dilthey de que para una comprensión «científica» de los seres humanos debemos aplicar métodos «hermenéuticos», no-galileanos. Desde el punto de vista que propongo, toda idea de «cientificidad» o de elección entre «métodos» resulta confusa. En consecuencia, creo que no tiene sentido preguntar si los científicos sociales deben buscar una neutralidad axiológica de línea galileana o si, por el contrario, deben aspirar a algo de más amplias miras, más aristotélico y «más blando».

Una de las razones por las que se ha levantado esta polémica es que resulta innegable que *cualesquiera* términos de los que se haga uso para describir a los seres humanos *adquieren* carácter «evaluativo». La propuesta de separar los términos «evaluativos» en un lenguaje aparte, haciendo de la ausencia de dichos términos un criterio de «cientificidad» aplicable a disciplinas o a teorías, resulta irrealizable. Por ello no hay manera de impedir el uso «evaluativo» de *cualquier* término. Si le preguntas a alguien si está haciendo un uso normativo o puramente descriptivo de términos como «represión» o «primitivo» o «clase obrera», podrá dar una respuesta para un caso en concreto, para un enunciado emitido en determinada situación. Pero si le preguntas si emplea el término sólo cuando se dedica a la descripción, a la reflexión moral, o en ambos casos, la respuesta será casi siempre la misma: «en ambos casos». Además, y esto es lo importante, de ser otra la respuesta, el término en cuestión tampoco será de gran utilidad para la ciencia social. Ninguna predicción validará una «forma de hacer política» si no se formula en términos que puedan emplearse para formular esa política.

Supongamos una descripción del científico social en la que éste «carece de valores», se afana en separar «hechos» y «valores», y comunica sus predicciones a ideólogos que sí los tienen. Éstas no serán de mucha ayuda a menos que contengan algunos de los términos que los ideólogos emplean para comunicarse entre sí. Cabe presumir que lo que los ideólogos andan buscando son predicciones fructíferas y de enjundia, como «Si el sector industrial se socializase, la calidad de vida estaría en alza, o a la baja», o «Cuanto mayor sea el nivel de alfabetización, mayor, o menor, será la honestidad de las personas elegidas para desempeñar cargos públicos», etc. Los ideólogos querrían contar con hipótesis cuyas consecuencias pudieran formularse en términos que puedan aparecer en consejos morales de vida o muerte. Cuando sólo cuentan

con predicciones expresadas en la jerga estéril de las ciencias sociales «cuantificadas» (*x* «maximiza la satisfacción», «acentúa el conflicto», etc.), o bien pierden la sintonía, o, lo que es más peligroso, comienzan a aplicar dicha jerga a la deliberación moral. A mi modo de ver, la mejor manera de interpretar el deseo de una nueva ciencia social es a modo de reacción contra la tentación de formular políticas sociales en términos tan superficiales como para dejar de llamarse «morales», términos que, por definición, se hallan siempre unidos al «placer», al «dolor» y al «poder».

El debate entre quienes anhelan una ciencia social «objetiva», «sin valores» y «verdaderamente científica» y quienes piensan que ésta ha de ser substituida por una disciplina más hermenéutica no puede equipararse con una disputa en torno al «método». Tal disputa requiere un acuerdo sobre el fin común y el desacuerdo sobre los medios para alcanzarlo. Pero no existe discrepancia entre ambos contendientes en lo que respecta a los medios para obtener predicciones más precisas sobre los efectos que ocasionaría la adopción de determinada política. Ninguna de las partes en disputa es muy buena a la hora de hacer dichas predicciones, y si alguien llegara a encontrar una forma óptima para hacerlas, ambas partes se apresurarían a incorporar esa estrategia en su concepción. Pese a seguir estando desencaminada, hay una concepción mejor para describir la naturaleza de esta disputa, a saber, como una disyuntiva entre fines mutuamente excluyentes: «explicación» y «comprensión». Conforme se ha venido desarrollando dicho debate en la literatura reciente, éste parece librarse entre el tipo de jerga que permite generalizaciones de índole galileana y ejemplificaciones hempelianas de casos que las confirman o las refutan, y otro tipo de jerga que sacrifica esta virtud en aras de una descripción que haga uso de un vocabulario que sea prácticamente el mismo en el que evaluamos (un vocabulario «teleológico», dicho deprisa y corriendo).

Esta contraposición es bastante verosímil. Pero no se trata de un problema a resolver, sino una diferencia de la que tenemos que hacernos cargo, con la que tenemos que vivir. La idea de que explicación y comprensión son formas opuestas de hacer ciencia social es tan desacertada como la idea de que las descripciones microscópicas y las macroscópicas de los organismos son formas opuestas de hacer biología. Podemos hacer un sinnúmero de cosas con las vacas y las bacterias para las que resulta útil disponer de una descripción bioquímica de éstas; pero también podemos hacer con ellas otras muchas cosas en las que tales descripciones sólo serían un estorbo. De modo parecido, existen

muchas maneras de pensar en los seres humanos en las que su descripción en términos no evaluativos, «inhumanos», es de gran utilidad; pero también existen otras (por ejemplo, considerarlos como nuestros conciudadanos) en las que ocurre lo contrario. La «explicación» no es más que el tipo de conocimiento que uno busca cuando quiere predecir y controlar. No es el polo opuesto de algo llamado «comprensión», a diferencia de conceptos polares como lo abstracto y lo concreto, lo artificial y lo natural o lo «represivo» y lo «liberador».

Afirmar que algo se «entiende» mejor en un vocabulario que en otro es invariablemente una forma velada de decir que cierta descripción en nuestro vocabulario predilecto es más útil para cierto propósito. Si nuestro propósito es la predicción, necesitaremos cierto tipo de vocabulario. Si es la evaluación, podemos optar por otro tipo de vocabulario o no hacerlo. (El vocabulario predictivo de la balística, por ejemplo, evaluará perfectamente los disparos de la artillería. A su vez, a la hora de evaluar el carácter humano, el vocabulario de estímulo-respuesta está fuera de lugar.)



En resumidas cuentas: existen dos requisitos distintos en lo que al vocabulario de las ciencias sociales respecta:

1) Debe incluir descripciones de cada situación que faciliten la predicción y el control de éstas.
2) Debe incluir descripciones que nos ayuden a decidir qué hacer.



La ciencia social «sin valores» daba por sentado que un escueto vocabulario «conductista» cumplía el primer requisito. Esta suposición no ha dado el resultado esperado; tras cincuenta años de investigación en ciencias sociales, nuestras capacidades predictivas no han aumentado de manera ostensible. Pero aun cuando *hubiésemos* logrado hacer predicciones, ello no habría sido *necesariamente* de ayuda a la hora de cumplir con el segundo requisito, a la hora de decidir qué hacer. Con frecuencia, la polémica entre los partidarios de la neutralidad axiológica y los partidarios de la hermenéutica ha dado por sentado que ninguno de ambos requisitos puede cumplirse a menos que el otro también se cumpla. Los partidarios de la hermenéutica vienen manifestando sus protestas contra el conductismo, vocabulario que, a su modo de ver, era inapropiado para «comprender» a los seres humanos, dando a entender que no podía captar su «verdadero» comportamiento. Con todo, dicha protesta no es más que una forma desorientadora de decir que el conductismo no es un buen vocabulario para la reflexión moral. Sencillamente, no deseamos

pertenecer a la clase de ideólogos que usan esos términos para decidir lo que nuestros conciudadanos han de hacer. Y a la inversa, los partidarios de la neutralidad axiológica, con su insistencia en que tan pronto como la ciencia social encuentre su Galileo (que, a buen seguro, será un conductista) se cumplirá el primer requisito, defienden que debemos empezar a formular decisiones políticas en términos escuetos y precisos, de forma que nuestra «ética» pueda ser «objetiva» y «fundamentarse científicamente». Sólo así podremos hacer el máximo uso de las espléndidas predicciones que están al llegar. Ambas partes cometen el mismo error: piensan que existe alguna conexión intrínseca entre ambos requisitos. Es un error pensar que por saber tratar con justicia y deferencia a una persona o a una sociedad, sabemos predecir y controlar su comportamiento, como también lo es pensar que la capacidad de predicción y control es *necesariamente* de ayuda a la hora de saber cómo tratar a la gente o a las sociedades.

Afirmar que sólo hay un vocabulario *aplicable* a las personas o a las sociedades humanas, que solamente *ese* vocabulario nos permite «comprenderlas», significa resucitar un mito del siglo XVII, a saber, el Mito del Lenguaje Propio de la Naturaleza. Si, con Dewey, entendemos los vocabularios a modo de instrumentos para habérnoslas con las cosas y no a modo de representaciones de sus naturalezas intrínsecas, dejaremos de pensar que existe una conexión intrínseca, o una desconexión intrínseca, entre «explicación» y «comprensión», entre la capacidad de predecir y de controlar cierto tipo de personas y la capacidad de simpatizar y de asociarse con ellas, de considerarlas como nuestros conciudadanos. Ya no pensaremos que hay dos «métodos»: uno para explicar el comportamiento de alguien y otro para comprender su naturaleza.

3. PRIVILEGIO EPISTÉMICO Y PRIVILEGIO MORAL

El movimiento actual en favor de la conversión de las ciencias sociales a la «hermenéutica» y no al «galileísmo» parece razonable, deweyano, si se interpreta del siguiente modo: narrativas y leyes, redescripciones y predicciones, son de igual utilidad a la hora de abordar los problemas de la sociedad. En este sentido, el movimiento es una útil protesta contra el fetichismo de los científicos sociales chapados a la antigua, «conductistas», preocupados por la «cientificidad» de su proceder. Pero esta protesta va demasiado lejos cuando se torna filosófica y empieza a establecer diferencias de principio entre el hombre y la naturaleza, proclamando que las diferencias ontológicas dictan una diferencia metodológica. Y así, por ejemplo, cuando se afirma que «la interpretación parte del postulado de que la constitución de la existencia humana es una red de significados»[3], parece darse a entender que los fósiles (por ejemplo) lograron su constitución *en ausencia* de una red de significados. Pero tras separar el sentido pertinente del término «constitución» de su sentido «físico» (con arreglo al cual, las casas están «constituidas» por ladrillos), la afirmación «X constituye Y» viene a decirnos que no podemos saber nada sobre Y sin saber un buen número de cosas acerca de X. Cierto es que los seres humanos no serían humanos, sino simples animales, si no tuvieran el don del habla. Si no podemos descifrar la relación entre una persona, los ruidos que emite, y otras personas, tampoco sabremos mucho sobre ella. Pero también es perfectamente posible afirmar que los fósiles no serían fósiles, sino simples rocas, si no pudiésemos aprehender sus relaciones con muchos otros fósiles. La constitución de los fósiles *qua* fósiles es una red de relaciones con otros fósiles y con el discurso de los paleontólogos que describen estas relaciones. Si no podemos captar algunas de estas relaciones, el fósil seguirá pareciéndonos una roca. Todas las cosas, en cuanto objetos de investigación, están «constituidas» por una red de significados.

Dicho de otro modo: si concebimos la historia del fósil a modo de texto, cabe afirmar que la paleontología, en sus albores, siguió métodos «interpretativos». O lo que es lo mismo, buscó alguna forma de dar sentido a lo ocurrido tratando de encontrar un vocabulario en el que poder relacionar un objeto enigmático con otros objetos de carácter más familiar, con vistas a hacerlo inteligible. Antes de que la disciplina fuese «normalizada», nadie sabía a ciencia cierta qué clase de cosas podían ser relevantes a la hora de predecir la posible ubicación de fósiles similares. Afirmar que «la paleontología es ya una ciencia», viene a ser afirmar «ante el hallazgo de un nuevo espécimen fósil, todo el mundo sabe ya qué clase de preguntas debemos formular y qué clase de hipótesis podemos proponer». A mi modo de ver, adoptar una postura «interpretativa» o «hermenéutica» no es atenerse a un método especial, sino sim-

[3] Paul Rabinow y William M. Sullivan, «The Interpreting Turn: Emergence of an Approach», en *Interpretive Social Science*, Rabinow y Sullivan (eds.), University of California Press, Berkeley, 1979, p. 5.

plemente buscar un vocabulario que pueda servir de ayuda. El vocabulario matematizado propuesto por Galileo representaba la conclusión exitosa de una investigación que era «hermenéutica», en el único sentido que puedo darle al término. Lo mismo cabe decir de Darwin. No veo diferencias relevantes entre su quehacer y el de los exégetas bíblicas, los críticos literarios y los historiadores de la cultura. Así pues, pienso que no tenemos nada que perder al adoptar el término «hermenéutica» para la búsqueda conjetural de nueva terminología que caracterice las etapas iniciales de toda nueva línea de investigación.

Pero, aunque no tendríamos nada que perder, tampoco tendríamos nada que ganar en particular. Tanto da concebir las personas o los fósiles a modo de texto como concebir los textos a modo de personas o de fósiles. La primera forma parece más útil sólo si pensamos que los textos tienen algo de *particular*: por ejemplo, que son «intencionales» o «inteligibles sólo holísticamente». Pero no pienso —*pace* Searle y su noción de «intencionalidad intrínseca»— que «tener intencionalidad» signifique algo más que «ser susceptible de descripción antropomórfica, ser análogo a un usuario del lenguaje»[4]. A mi modo de ver, la relación entre acciones y movimientos, ruidos y aserciones, es que cada elemento del par no es sino el otro elemento descrito en una jerga alternativa. Tampoco veo que la explicación paleontológica sea menos holística que la explicación de textos, pues en ambos casos necesitamos poner el objeto en relación con numerosas clases de objetos distintos para poder formular una narración coherente que incorpore ese objeto inicial.

Dada esta toma de postura, es de mi incumbencia explicar *el hecho* de que algunas personas crean que los textos y los fósiles son de muy distinta naturaleza. Como sugería en otro artículo, oponiéndome a las tesis de Charles Taylor[5], esas personas dan (equivocadamente) por sentado que, a la hora de entender lo que uno hace, no hay mejor vocabulario que el suyo, que su propia explicación de lo que sucede es todo cuanto podemos desear. A mi entender, esta equivocación es un subcaso de la idea errónea de que el objetivo de la ciencia es aprender el vocabulario que el universo utiliza para autoexplicarse, para dar cuenta de sí

[4] Véase Searle, «Minds, Brains and Programs», en *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), pp. 417-457, y en particular mi artículo «Searle and the Secret Powers of the Brain», pp. 445-446; véase también Searle, «Intrinsic Personality», en pp. 450-456.

[5] Véase nota 1, *supra*.

mismo a sí mismo. En ambos casos, situamos a nuestro *explanandum* en un nivel epistémico igual o superior al que nosotros ocupamos. Pero, cuando de nuestros conciudadanos se trata, esta apreciación no es siempre la acertada, sino que se reduce a un vestigio de antropomorfismo pregalileano con respecto a un caso, el de la naturaleza. Y, con todo, existen casos en los que la otra persona, o la otra cultura, ofrece una explicación de lo que ocurre tan rudimentaria, o tan disparatada, como para desestimarla de buenas a primeras. La única regla general de índole hermenéutica aconseja que, en cualquier caso, antes de formular nuestras propias hipótesis, preguntemos primero al sujeto qué *cree* que está ocurriendo. Pero el único fin de este esfuerzo es ahorrar tiempo, y no buscar el «verdadero significado» de la conducta. Si del *explanandum* puede desprenderse un vocabulario que sirva para explicar su *modus operandi*, podemos evitarnos la molestia de buscarlo nosotros mismos. Desde este punto de vista, la única diferencia que existe entre una inscripción y un fósil es que podemos imaginar el hallazgo de otra inscripción que glose la primera. Por el contrario, nuestra descripción de la relación entre el primer fósil y el del otro anaquel, aunque quizá sea tan iluminadora como la anterior, remitirá a un vocabulario no intencional.

Además de cometer el error de pensar que el vocabulario del sujeto siempre es pertinente a la hora de explicar su conducta, los filósofos que establecen una distinción tajante entre el hombre y la naturaleza se hallan bajo el embrujo de la idea de un compromiso ontológico implícito en la irreductibilidad de un vocabulario a otro, como ocurría en el caso de los positivistas. Con todo, el descubrimiento de que podemos (o no podemos) reducir un lenguaje que incluye locuciones como «versar sobre», «ser verdadero de», «se refiere a», etc. (o un lenguaje que incluye verbos como «creer» o «pensar») a un lenguaje extensional y «empírico», no nos daría indicación alguna sobre cómo predecir o hacer frente al comportamiento de seres que hablan o piensan. Los defensores de Dilthey incurren en el error opuesto al que comete Quine, por ejemplo, quien piensa que no puede haber «hechos objetivos y decisorios» cuando de estados intencionales se trata, pues es posible atribuir diferentes estados intencionales sin ocasionar diferentes redistribuciones de las partículas elementales. Quine piensa que si una oración no puede ser parafraseada empleando la clase de vocabulario al que Locke y Boyle aspiraban, no significa nada real. Aquellos seguidores de Dilthey que exageran las diferencias entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* piensan que el hecho de que no pueda ser parafraseada es mues-

tra de su particular *status* metafísico o epistémico, o de la necesidad de una estrategia metodológica distintiva. Pero, sin duda alguna, dicha irreductibilidad es sólo muestra de que cierto vocabulario (el de Locke y Boyle) no está siendo de ayuda para realizar ciertas operaciones con ciertos *explananda* (personas y culturas, por ejemplo). Esta muestra es tan poco indicativa como (haciendo uso de la analogía de Hilary Putnam) el hecho de que, para averiguar por qué una estaca cuadrada no entra en un agujero redondo, de nada vale describirla en términos de la distribución de las partículas elementales que la constituyen.

A mi parecer, la irreductibilidad llega a cobrar esa falsa importancia gracias a la verdadera importancia de establecer una distinción *moral* entre las bestias y nosotros, los seres humanos. De modo que, a la hora de establecer comportamientos propiamente nuestros, hemos elegido tradicionalmente nuestra capacidad de *conocer*. Siglos atrás, cometimos el error de hacer hipóstasis del comportamiento cognitivo, equiparándolo a tener «espíritu» —o «consciencia», o «ideas»— para más tarde insistir en que las representaciones mentales no podían reducirse a sus correlatos fisiológicos. Cuando esto paso a ser un *vieux jeu*, pasamos de las representaciones mentales a las representaciones lingüísticas. Trocamos la Mente por el Lenguaje, dando ese nombre a la cuasisubstancia o cuasifacultad que nos hacía moralmente diferentes. Así las cosas, los nuevos defensores de la dignidad humana se han dedicado a demostrar la irreductibilidad de lo semántico, que no de lo psíquico. Pero todo argumento tipo Ryle-Wittgenstein contra *el fantasma en la máquina* pueden también aducirse contra *el fantasma en las líneas impresas*, contra la idea de que las inscripciones, puesto que han sido escritas por una mano humana, tienen un algo especial, la *textualidad*, algo que los fósiles jamás pueden tener.

Mientras sigamos concibiendo el conocimiento como representación de la realidad y no como una manera de hacerle frente, la mente o el lenguaje continuarán pareciéndonos cosas sacrosantas, al tiempo que seguiremos dudando de la reputación moral del «materialismo», el «conductismo» y el paradigma galileano. Seguiremos siendo presos de la idea de «representación» o «correspondencia» con la realidad mientras creamos que existe cierta analogía entre llamar a cada cosa por su «verdadero» nombre —es decir, por su nombre convencional— y dar con su «verdadera» descripción —es decir, con la Autodescripción de la Naturaleza—. Pero si, siguiendo el consejo de Dewey y de Kuhn, abandonásemos esta metáfora y el vocabulario representativista anejo, dejaríamos de ver en el lenguaje o en el entendimiento algo misterioso, al tiempo que ya no encontraríamos en el «materialismo» o en el «conductismo» algo particularmente peligroso. Si la línea emprendida es la acertada, hemos de concebir nuestro particular *status* moral *per se*, y no en tanto que «fundamentado» en el hecho de que tengamos espíritu, entendimiento, lenguaje, cultura, sensibilidad, intencionalidad, textualidad o cualquier otra cosa. Todas estas nociones sacrosantas expresan perfectamente nuestra consciencia de ser miembros de una comunidad moral, formulada en una u otra jerga pseudoexplicativa. Esta conciencia no admite ulterior «fundamentación»; consiste simplemente en adoptar un cierto punto de vista sobre nuestros conciudadanos. La pregunta por la «objetividad» de ese punto de vista no tiene relevancia alguna.

Cabe concretar este punto algo más, de la manera siguiente. Decía que, *pace* Taylor, era un error atribuir privilegios epistémicos a la explicación que uno mismo da de su conducta o de su cultura. Uno puede acertar a explicar su conducta, pero también puede no hacerlo. Con todo, no es un error atribuir privilegios morales a dicha explicación. Tenemos el deber de escuchar su explicación, no porque tenga un acceso privilegiado a sus propias motivaciones, sino porque, como nosotros, es un ser humano. La tesis de Taylor, que establece nuestra necesidad de buscar explicaciones *internas* sobre las personas, las culturas o los textos, adopta la *civilidad* como una estrategia metodológica. Pero la *civilidad* no es un método, sino simplemente una virtud. Si permitimos que el psicópata idiotizado sea juzgado antes de ser condenado, no es porque esperemos obtener explicaciones más cualificadas que los testimonios de los expertos en psiquiatría. Lo hacemos porque, a fin de cuentas, es uno de los nuestros. Al pedirle que preste testimonio en sus propios términos, esperamos sensibilizarnos de tal modo que disminuyan nuestras posibilidades de cometer actos viles. Lo que esperamos de los científicos sociales es que hagan de intérpretes de los sujetos con quienes no sabemos muy bien cómo comunicarnos. Idénticas esperanzas ciframos en nuestros poetas, dramaturgos y novelistas.

Al igual que en el parágrafo anterior desestimaba la distinción *en principio* entre explicación y comprensión, o entre dos métodos, el uno aplicable a la naturaleza y el otro al hombre, en este apartado vengo desestimando la distinción *a priori* entre la naturaleza y el hombre en tanto que objetos de conocimiento. Se trata de una confusión entre ontología y moral. Existen numerosos vocabularios útiles que ignoran la distinción entre lo humano y lo no humano, entre cosas y personas. Como mínimo, existe un vocabulario, el de la moral (y, posiblemente, muchos

más) que no puede prescindir de estas distinciones, vocabularios para los que éstas son básicas. La descripción de los seres humanos es tan «real» en un vocabulario como en el otro. A la hora de describirlos, todo vocabulario es tan «objetivo» como el que más. Los vocabularios son útiles o inútiles, acertados o equivocados, fidedignos o engañosos, refinados o embrutecidos, etc., pero no son más —o menos— «objetivos» o «científicos».

4. ESPERANZA INFUNDADA: DEWEY *VERSUS* FOUCAULT

Hasta ahora he venido defendiendo que si nos deshacemos de las ideas tradicionales de «objetividad» y «método científico» estaremos en disposición de ver la continuidad entre las ciencias sociales y la literatura: podremos concebir las primeras como intérpretes de otros sujetos y de otros pueblos, con lo que dan mayor amplitud y continuidad a nuestro sentimiento de comunidad. Antropólogos e historiadores pasarán a ser para nosotros —ideólogos occidentales, cultos y acomodados— gentes que nos permiten considerar a todo ser humano, por exótico que sea, como «uno de los nuestros». La misma tarea cumplirán los sociólogos con respecto a los pobres y demás marginados, y los psicólogos con respecto a los excéntricos y los dementes. Las ciencias sociales no se han limitado a dicha tarea, aunque quizá sea la más importante de todas cuantas han realizado. Si hacemos hincapié en ella, no tendremos nada que objetar ante el hecho de que compartan con novelistas y periodistas un estilo narrativo y anecdótico. Dejará de preocuparnos la relación entre dicho estilo y el estilo «galileano» que la «ciencia cuantitativa y conductista» ha intentado emular. Tampoco nos preocupará cuál es el estilo particularmente apropiado para el estudio del hombre, puesto que el «estudio del hombre» o «las ciencias humanas» ya no tendrá para nosotros más naturaleza que la que tenga el propio hombre. La validez de la división de la investigación en áreas discontinuas depende de la validez de la teoría del conocimiento como representación. Las líneas divisorias entre las novelas, los artículos periodísticos y los ensayos sociológicos se desdibujan. La demarcación entre distintas temáticas obedece a los intereses prácticos al uso, y no a un supuesto *status* ontológico.

Con todo, tras adoptar una actitud pragmática, aún hemos de optar entre dos alternativas. Podemos seguir a Dewey y hacer hincapié en la importancia moral de las ciencias sociales, por su contribución a la hora

de ampliar y profundizar nuestro sentimiento de comunidad y de percibir las posibilidades que ésta abre. O podemos seguir a Michel Foucault y hacer hincapié en el uso de las ciencias sociales como instrumentos de «vigilancia y castigo», en el nexo entre conocimiento y poder, y no entre conocimiento y solidaridad humana. Gran parte de nuestro actual interés en el *status* y la función de las ciencias sociales obedece a nuestra fundada sospecha de que, además de despertar el interés de las clases cultas, las ciencias sociales también han ayudado a éstas a alienar a todas las demás clases (por no mencionar su ayuda a la hora de *autoalienarse*, valga la expresión). Foucault desenmascara como nadie la cara oscura de las ciencias sociales. Los admiradores de Habermas y de Foucault coinciden a la hora de equiparar el «giro hermenéutico» en las ciencias sociales con una revuelta contra el uso de éstas como «instrumentos de dominación», como herramientas de lo que Dewey llamaba «ingeniería social». Ello ha reconducido a una confusa pseudopolitización de una polémica previa y arbitrariamente «metodológica». Para acabar, defenderé que hay que restar importancia a las dicotomías «galileano *versus* hermenéutico» o «explicación *versus* comprensión», equiparándolas a la dicotomía «dominación *versus* emancipación». La discrepancia entre Dewey y Foucault no debería entenderse en términos teóricos, sino en términos de las esperanzas que podemos albergar.

La crítica que Dewey y Foucault hacen de la tradición es exactamente la misma. Pese a las apariencias, ambos coinciden en la necesidad de abandonar los conceptos tradicionales de racionalidad, objetividad, método y verdad. Ambos están, valga la expresión, «más allá del método». Están de acuerdo en que la racionalidad es producto de la historia y de la sociedad, en que no existe una estructura omniabarcante y ahistórica (la Naturaleza del Hombre, las Leyes del Comportamiento Humano, la Ley Moral, la Naturaleza de la Sociedad) que aguarde a ser descubierta. Ambos comparten la concepción que Whewell y Kuhn tenían de la ciencia galileana: como muestra del rendimiento de los nuevos vocabularios, y no como la clave del éxito científico. Pero Dewey insiste en que este paso «más allá del método» brinda a los seres humanos la oportunidad de prosperar, de tener la libertad para hacerse a sí mismos, sin buscar la guía que emana de una presunta fuente externa (de una de las estructuras ahistóricas que antes mencionaba). Su experimentalismo nos invita a concebir las pretensiones de conocimiento como propuestas de acción:

> Los sistemas científicos complejos elaborados no nacen de la razón, sino de impulsos en un principio débiles y discontinuos: manejar, rodear, acechar,

descubrir, combinar cosas separadas y separar cosas combinadas, hablar y escuchar. El método es la integración eficaz de esos impulsos en disposiciones continuas de investigación, desarrollo y prueba. [...] La razón, la actitud racional, es la disposición resultante [...][6].

Foucault también se sitúa más allá de los ideales tradicionales de método y racionalidad, concebidos como condición previa de la investigación, pero lo hace con la convicción nietzschiana de que todas las pretensiones de conocimiento son maniobras efectuadas en un juego de poder. «Estamos sometidos a una producción de verdad mediada por el poder, pero no podemos ejercitar el poder salvo por medio de una producción de verdad»[7].

Henos aquí ante dos filósofos que, afirmando lo mismo, extraen consecuencias bien distintas. Lo mismo ocurre con sus respectivos predecesores. Como señala Arthur Danto[8], James y Nietzsche formularon la misma crítica de las concepciones tradicionales de verdad, y propusieron la misma alternativa «pragmática» (o «perspectivista»). En tono jocoso, James afirma que «las ideas se convierten en verdades sólo cuando nos ayudan a establecer una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia»[9]; Dewey sigue sus pasos cuando afirma que «la racionalidad es la armonización activa de diversos deseos»[10]. Nietzsche afirma que «el criterio de verdad reside en el enardecimiento de la sensación de poder»[11] y que

[el] error de la filosofía consiste en que, en vez de ver la lógica y las categorías de la razón como medios para ordenar el mundo con arreglo a fines prácticos [...] piensa que nos dan un criterio de verdad acerca de la *realidad*[12].

Foucault sigue sus pasos al afirmar que «no deberíamos imaginar que el mundo presenta ante nosotros su cara legible [...] debemos con-

[6] John Dewey, *Human Nature and Conduct*, Modern Library, Nueva York, 1930, p. 196.

[7] Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Harvester Books, Brighton, 1980, p. 93.

[8] Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, MacMillan, Nueva York, 1965, cap. 3.

[9] Williams James, *Pragmatism*, Longmans Green, Nueva York, 1947, p. 58.

[10] Dewey, *op. cit.*, p. 196.

[11] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, traducción inglesa de Kaufman, Random House, Nueva York, 1967, p. 290.

[12] Nietzsche, *Werke*, Schlechta (ed.), III, p. 318.

cebir el discurso como una violencia que les hacemos a las cosas»[13]. Los argumentos que James y Dewey, por una parte, y los de Nietzsche y Foucault, por otra, aducen en defensa de estas mismas tesis son tan semejantes como distintos son sus respectivos tonos. Ninguna de ambas partes ofrece más argumentos que los argumentos «idealistas» al uso, desde Kant, contra la idea de conocimiento como correspondencia con cosas y no representaciones (*versus* la idea de conocimiento como coherencia entre representaciones). Son éstos los argumentos a los que apuntaba en el primer parágrafo de este artículo, cuando señalaba el fracaso de todos los intentos de explicitar o hacer efectiva la metáfora de Galileo de El Lenguaje Propio de la Naturaleza. Puesto que el valor efectivo de una conclusión filosófica es su pauta argumentativa, no pienso que vayamos a encontrar diferencias *teóricas* entre ambas partes.

¿Se trata pues de una mera diferencia de tono, de la oposición entre la postura ingeniosa de un anglosajón y la postura afectada del continental? Quizá sería mejor expresar la diferencia en términos de «perspectiva moral». Como nos recuerda Wittgenstein en su famoso pasaje:

Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje.

En resumen, de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo. El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices[14].

Pero, vuelta a empezar, «voluntad, buena o mala», «felicidad e infelicidad» no son los términos precisos en los que describir la diferencia en cuestión. Conformémonos con los términos «esperanza» y «desesperanza». Ian Hacking da por terminada su interpretación de Foucault afirmando :

«¿Qué es el hombre?», pregunta Kant. «Nada», contesta Foucault. «¿Qué cabe pues esperar?», insiste Kant. Pero ¿acaso Foucault responde: «nada»? Pensar así es malinterpretar la respuesta de Foucault a la pregunta por el hombre. Foucault respondía que el concepto de «Hombre» es un fraude, no que

[13] Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Harper and Row, Nueva York, 1972, p. 229.

[14] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.42.

quien escribe estas líneas y quien las lee no seamos nada. Asimismo, el concepto de «esperanza» es para Foucault un completo desatino. Quizá las esperanzas atribuidas a Marx y a Rousseau formen parte de ese mismo concepto de «Hombre», cosa que no es precisamente motivo de optimismo. Optimismo, pesimismo y nihilismo son conceptos que sólo tienen sentido una vez asumido un sujeto transcendental o inmutable. Foucault no es en absoluto incoherente al respecto. Si su lectura no nos satisface, no será por que Foucault es pesimista, sino porque no ofrece un substituto para aquello que mana eternamente en el corazón de los hombres[15].

Lo que Foucault no nos ofrece es lo que Dewey desea ofrecernos: una esperanza de tal naturaleza que no *necesite* del respaldo de «un sujeto transcendental o inmutable». Dewey propuso formas de emplear palabras como «verdad», «racionalidad», «progreso», «libertad», «democracia», «cultura», «arte», formas que no presuponían la capacidad de usar el vocabulario propio de lo que Foucault llama «la edad clásica», ni el de los intelectuales franceses del siglo XIX (el vocabulario del «hombre y sus duplicados»).

Al reflexionar sobre las ciencias sociales, Foucault no ve un territorio neutral entre el concepto «clásico», galileano, de «ciencia conductista» y el concepto francés de «*sciences de l'homme*». En ese territorio neutral residía precisamente la propuesta de Dewey, fuente de inspiración de las ciencias sociales en América antes de que perdieran el pulso y se hiciesen «conductistas». Generalizando un poco, podríamos decir que la reciente reacción en favor de las ciencias sociales hermenéuticas de la que antes hablaba parte del supuesto de que si no queremos teorías tipo Parsons, hemos de adoptar teorías tipo Foucault, es decir, que para superar de las deficiencias de la *Zweckrationalität* weberiana es necesario ser radicales y negar la «voluntad de verdad». Dewey nos proponía seguir siendo fieles a esa voluntad de verdad y al optimismo que ésta implica, liberándonos de la idea de que el Conductismo es el Lenguaje Propio de la Naturaleza y del concepto de hombre como «sujeto transcendental o inmutable». Pues, en manos de Dewey, la voluntad de verdad no es el deseo de dominar, sino de crear, de obtener una «armonización activa de diversos deseos».

Puede que esto suene un tanto idílico, demasiado bueno para ser cierto. Pienso que si nos merece esta opinión es porque estamos con-

[15] Ian Hacking, recensión de Foucault, *Power/Knowledge*, en *New York Review of Books*, abril de 1981.

vencidos de que el liberalismo requiere como fundamento la idea de una naturaleza humana común, o un conjunto común de principios morales que rija sobre todos, o algún otro descendiente de la idea cristiana de Fraternidad Humana. De modo que hemos acabado por ver en la esperanza social y liberal —tipo Dewey— algo intrínsecamente autoengañoso y filosóficamente ingenuo. Creemos que una vez desengañados de las ilusiones que Nietzsche diagnosticara, *debemos* recuperar nuestra soledad, debemos sentirnos del todo aislados, desprovistos del sentido de comunidad que el liberalismo requiere. Quizá, como dice Hacking, Nietzsche y Foucault no afirman que *ni* tú ni *yo* seamos nada, pero sí que parecen insinuar que tú *y* yo (*nosotros*) somos poca cosa; que la solidaridad humana se desvaneció cuando Dios y sus imágenes se desvanecieron. Indudablemente, tal y como Hegel lo concibió, como encarnación de la Idea, el hombre ha de desvanecerse, al igual que el proletariado, el Hombre Redimido. Pero, tras deshacernos de Marx, no hay por qué seguir sus enseñanzas, desacreditando al liberalismo burgués. No hay un nexo deductivo entre la desaparición del sujeto transcendental —del «hombre» en cuanto poseedor de una naturaleza que la sociedad puede reprimir o cultivar— y la desaparición de la solidaridad humana. Pienso que el liberalismo burgués es el mejor ejemplo de una solidaridad ya alcanzada, y que el pragmatismo de Dewey es su mejor formulación[16].

[16] En mi opinión, Dewey es el John Stuart Mill del siglo XX; la síntesis entre Coleridge y Bentham ensayada por Mill guarda cierto paralelismo con la síntesis entre Hegel y Mill ensayada por Dewey. En una crítica lúcida del liberalismo, John Dunn describe la tentativa de Mill como un intento de combinar las «dos estrategias intelectuales radicales posibles para quienes aspiran a recuperar el liberalismo como una opción política coherente»:

«Una de las opciones es reducir el liberalismo a una doctrina más o menos pragmática y sociológica acerca de las relaciones entre distintos tipos de órdenes políticos y sociales y el mantenimiento de las libertades políticas. En nuestros días, esta versión del liberalismo suele denominarse "pluralismo", concepción [...] que sigue vigente en la ideología intelectual oficial de la sociedad americana. La segunda estrategia radical consiste simplemente en hacer caso omiso de las tesis sociológicas, tomar una posición epistemológica tan escéptica como para bajar los humos a la sociología y a su cacareado *status* causal» (*Western Political Values in the Face of the Future,* Cambridge University Press, 1979, pp. 47-48).

Dunn piensa que el intento de Mill de «integrar tradiciones intelectuales tan profunda y explícitamente opuestas entre sí» fue un fracaso, como también lo es el pluralismo moderno:

El objetivo de mi argumentación es hacer ver que Dewey ya había recorrido el camino que Foucault recorre y ya ha alcanzado el punto que Foucault aún intenta alcanzar, ese punto desde el que podemos hacer una reflexión filosófica e histórica («genealógica») útil para aquellos que, como dice Foucault, «luchan en las finas retículas del tejido microfísico del poder». Dewey se pasó la vida tratando de echar una mano a quienes libran esas pequeñas luchas; mientras lo hacía, formulaba el vocabulario y la retórica del «pluralismo» americano. Dicha retórica hizo que las primeras generaciones de científicos sociales americanos se erigiesen en apóstoles de una nueva forma de vida social. Por lo que sé, Foucault no hace sino poner al corriente a Dewey, advirtiendo que los científicos sociales con frecuencia han sido, y tenderán siempre a ser, vasallos de la mala gente. La lectura de Foucault acentúa el desengaño que los intelectuales americanos vienen sufriendo en las últimas décadas ante unas ciencias sociales «conductualizadas» y cómplices del Estado.

Si Foucault parece tener algo nuevo que decir, algo que lo distinga de Dewey, es porque está en la cresta de una ola arrasadora pero de contornos vagos, de un movimiento que, en otro artículo[17], he llamado «textualismo», un movimiento que da a entender, como Foucault indica al final de *El orden de las cosas*, que «el hombre se halla en el trance de perecer mientras que el ser del lenguaje sigue brillando cada vez más sobre nuestro horizonte»[18]. Otra de las razones es que Foucault trata de transformar el discurso político, dejando de ver en el «poder» algo intrínsecamente represivo, porque, de buenas a primeras, no existe un yo de naturaleza inmaculada a reprimir. Pero, a mi entender, Dewey ya había entendido ambas cosas. La concepción foucaultiana del discurso como una retícula de relaciones de poder no es muy diferente de la concepción instrumentalista de Dewey, quien veía en el discurso un elemento del arsenal de herramientas que las gentes emplean con vistas a satisfacer, sintetizar y armonizar sus deseos. Dewey aprendió de Hegel lo que Foucault aprendió de Nietzsche: que el «hombre» no es sino un animal más, hasta que la cultura, los engranajes del poder, empieza a transformarlo en algo distinto. Tampoco Dewey piensa que haya algo rousseauniano a «reprimir»; «represión» y «liberación» son sólo nombres para las facetas deseables e indeseables de las estructuras del poder. Una vez que «poder» deja de connotar «represión», las «estructuras de poder» de las que habla Foucault no nos parecerán muy distintas de las «estructuras de cultura» de las que habla Dewey. «Poder» y «cultura» son síntomas de mismas fuerzas sociales que hacen que no seamos simples animales, pero que, en manos de malas gentes, puede hacernos peores y más viles que los animales.

Estas observaciones no pretenden restar valor a Foucault —quien, a mi parecer, es uno de los filósofos vivos más interesantes *—, sino sólo subrayar lo que nos cuesta asumir que el descubrimiento de cosas como «el discurso», «la textualidad», «los actos de habla», etc., han dado un vuelco radical a la escena filosófica. La «hermenéutica» pasará pronto de moda, y sin resultados apreciables, si intentamos vender estos nuevos conceptos por encima de su valor, a saber, el de una jerga más que intenta romper lazos con algunos de los errores del pasado. Dewey disponía de su propia jerga —una jerga que fue popular en su tiempo, pero que ahora está algo desfasada— encaminada al mismo fin. Pero la diferencia entre ambas jergas no debería impedirnos ver que su intención

---

«Así pues, el pluralismo moderno tiene al menos el suficiente pundonor sociológico como para reconocer que el liberalismo es el sistema político de la sociedad capitalista burguesa aun a costa de renunciar, sin apenas pestañear, a toda macroestructura intelectual plausible que unifique epistemología, psicología y teoría política, y que explique y celebre la vigencia de tal compromiso político» (ibíd., p. 49).

En mi opinión, la aportación de Dewey fue precisamente tal macroestructura, obtenida llevando a efecto la combinación de estrategias de Mill. [Con respecto a las relaciones entre Rawls —que, para Dunn, es el pluralista moderno por antonomasia— y Dewey, véanse las *Dewey Lectures* de Rawls: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, LXXVII (1980). Véase p. 542, con respecto a una concepción de la justicia, y en términos generales, una *Weltanschauung*, «desprovista de doctrinas religiosas, filosóficas o morales». Véase también la p. 519, donde Rawls desestima los «problemas epistemológicos», y su doctrina constructivista de los «hechos morales».] Creo que Dunn está en lo cierto cuando afirma que el liberalismo tiene poco que decir en política global contemporánea, pero no cuando responsabiliza de este hecho a la carencia de una síntesis filosófica de la vieja escuela, kantiana, no-pragmática. A mi parecer deberíamos estar más satisfechos de pertenecer a la sociedad capitalista burguesa, por cuanto es el mejor de los sistemas políticos llevados a la práctica, sin por ello dejar de lamentarnos de su incapacidad para solventar la mayoría de los problemas de la mayoría de los habitantes del planeta.

[17] Véase el ensayo 9, *supra*.

---

[18] Foucault, *The Order of Things*, Random House, Nueva York, 1973, p. 386.

* Richard Rorty escribió este artículo en 1981, cuando el pensador francés aún no había fallecido. (*N. del T.*)

era una y la misma: liberar a la humanidad del «más largo error» que Nietzsche desenmascarara, la idea de que fuera de nuestros experimentos fortuitos y arriesgados yace algo (Dios, La Ciencia, El Conocimiento, La Racionalidad o La Verdad) que, sólo con seguir los ritos apropiados, acudirá para salvarnos. Pese a que Foucault y Nietzsche comparten un mismo objetivo, creo que Dewey lo cumple en mayor medida, simplemente porque su vocabulario da cabida a una esperanza injustificable y a un sentimiento de solidaridad humana infundado, pero de vital importancia.

12. LA FILOSOFÍA HOY EN AMÉRICA

1. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y LA TRADICIÓN

Los movimientos revolucionarios en el seno de una disciplina intelectual exigen revisar la historia de dicha disciplina. Reichenbach prestó este servicio a la filosofía analítica en su obra *Rise of Scientific Philosophy*. Este libro, publicado en 1951, presenta una visión de la historia que explica el comentario sarcástico de Quine, para quien la gente se adentra en la filosofía por una de estas dos razones: a unos les interesa la historia de la filosofía y a otros la filosofía misma. Lo que Quine asume y Reichenbach argumenta es que el objetivo propio de la filosofía es solventar una serie de problemas claramente definidos, problemas que surgen con el quehacer y los resultados de las ciencias naturales. Reichenbach describe su libro en los siguientes términos:

> Sostengo que la especulación filosófica es una etapa pasajera a la que se llega cuando no disponemos de medios lógicos para resolver los problemas filosóficos que surgen en determinado momento. Afirmo que hay, y siempre ha habido, un acercamiento científico a la filosofía. Quiero demostrar que de este campo ha brotado una filosofía científica que, dentro de la ciencia de nuestro tiempo, ha dado con las herramientas para solventar problemas que, en otras épocas, sólo han sido objeto de conjeturas. Dicho brevemente: mi intención a la hora de escribir este libro es mostrar el tránsito de la filosofía desde la especulación hasta la ciencia[1].

La historia que Reichenbach narra no podría volver a escribirse en los términos que él lo hizo, ya que dio por buenas todas las doctrinas positivistas que, durante treinta años, Wittgenstein, Quine, Sellars y Kuhn han ayudado a desmontar. Con todo, buena parte de los filósofos analíticos postpositivistas seguirían estando de acuerdo en que, hasta la

[1] Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1951. Las siguientes citas de Reichenbach remiten a las páginas o a los capítulos de este libro.